

## la violencia, lo sagrado y la cruz. La provocación de Girard al cristianismo<sup>1</sup>.

### Prolegómenos.

Todos conocemos, más allá de lo que nos dice la experiencia sensible inmediata, que la realidad material está constituida en ultimidad por una estructura básica que, aunque pluriforme, es siempre la misma, a saber, el átomo. Pues bien, esta unicidad última de la materia puede valernos para entender la afirmación central, sugerente y provocativa, de René Girard: el hombre, en su originalidad histórica, está configurado por dos estructuras básicas, la imitación y el sacrificio. Estas dos realidades vendrían a ser en nuestro ejemplo anterior el núcleo atómico y el campo electromagnético que lo rodea y que le permite configurarse en una infinidad de formas, que señalarían, en nuestro ejemplo, el mundo plural de las culturas y sus instituciones.

Frente al escepticismo de nuestro momento cultural que ha abandonado la idea de encontrar el elemento original y originario de la identidad personal y de la cultura humana exaltando como absoluto la diferencia y la pluralidad, he aquí que Girard propone una teoría unitaria de la cultura basada en el sacrificio. Y un dinamismo sino único, si determinante como ninguno de la identidad personal: el deseo mimético. Nos encontramos así en esta teoría con los arquetipos dinámicos para la comprensión global de lo humano.

Esta es su impertinencia y su provocación. Primero al cristianismo, pues si éste quiere decir una palabra *universal* de salvación tendrá que ser una palabra sobre esta realidad estructural originaria. Posteriormente, y sobre todo, una provocación al mundo, pues, como veremos, en ellos ha escondido un secreto que oculta una deformidad de lo humano de la que ni siquiera es consciente y que ahora con el judeo-cristianismo sale a la luz.

Pero, ¿qué tiene esto que ver con la violencia y con Dios, que son los temas que nos ocupan?. Como ahora veremos estos dos dinamos se han configurado integrando la violencia como una dimensión *propia y necesaria* de lo humano y tejiendo desde ella un velo que hace al hombre percibir la realidad de Dios y del mundo de forma extraña a lo que en realidad son.

Por tanto, desde el principio afirmamos que *la violencia no es innata a lo humano* y, a la vez, que *sin ella lo humano no es pensable según lo conocemos*. Analizar esta aparente paradoja es lo que pretende nuestra reflexión.

Expondremos, en primer lugar, su teoría mimético-sacrificial y luego, en la segunda parte mostraremos la relación del cristianismo con los espacios y dinamos de violencia que dominan el mundo, tal y como Girard los percibe

---

<sup>1</sup> El presente texto tiene como origen la conferencia pronunciada el 6 de Agosto de 2002 durante el curso de verano “La fe en Dios, factor de paz o de violencia” de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo.

## Primera parte: La teoría mimético-sacrificial<sup>2</sup>.

*Identidad, deseo mimético y violencia. La fuente de los desórdenes.*

Todo el itinerario intelectual girardiano comienza con la siguiente afirmación: *el deseo humano es siempre deseo mediado por un tercero*. Dicho de otra forma, *deseamos a través del otro y, por tanto, el objeto del deseo tiene siempre un valor secundario en el dinamismo de este deseo*. Girard pone de manifiesto como nuestra percepción de la realidad está definida por un modelo *al que copiamos* y que, de esta forma, *inscribe en nosotros el valor de las distintas realidades que nos rodean*.

Es decir, no poseemos un instinto que defina previa e interiormente en nuestro deseo el lugar y el valor de cada realidad. No hay en el hombre una identificación entre instinto y deseo. Tampoco ese deseo está movido por la *impresión* que producen las cosas directamente en nosotros, sino por la *sugestión* que produce en nosotros la presencia de quien nos las muestra (directa o indirectamente).

Por tanto, *entre el instinto* (que también tiene su espacio en el hombre) *y el deseo humano que le impulsa a apropiarse y definir la realidad* (objetual y simbólicamente) *y que le define al hacerlo, se encuentra el mecanismo de la imitación*. No existe la tan exaltada espontaneidad del deseo<sup>3</sup>.

Si esta primera afirmación nos sugiere instintivamente la pérdida de la libertad humana, en el fondo es este dinamismo mimético el que ha posibilitado el camino de la hominización y en él de la libertad, ya que libera al deseo de la obligación del instinto situándolo en una red de imitaciones múltiples que se hacen cada vez más amplias y reconocibles para ser acogidas y que permiten al hombre definirse personalmente en ellas.

*La libertad es, por tanto, una acción segunda al primigenio recibimos, al ir siendo creados por la presencia del otro que nos identifica a través de nuestra imitación.*

Esto supone que el hombre está marcado por una *constitutiva falta de ser*. No sólo proveniente de su historicidad, el hombre se alcanza a sí mismo en la realización progresiva de su vida, sino más hondamente de que *su identidad no le llega de sí mismo*. Ésta es fruto de una apropiación heterónoma, es decir, una aprehensión de su identidad y su significado en el mundo a través del modelo, fuente *inevitable* de su acceso al ser. El otro, el modelo que aparece frente a nosotros es, en primer lugar,

---

<sup>2</sup> Para adentrarse en el pensamiento de Girard pueden verse sus obras *El misterio de nuestro mundo*, Salamanca 1882; *El chivo expiatorio*, Barcelona 1986; y *Veo a Satán caer como el relámpago*, Barcelona 2002. En relación directa al tema de la violencia puede verse su artículo «Violence et Religion», *Revista Portuguesa de Filosofia* 56 (2000) 11-23.

<sup>3</sup> “Subjetivismos y objetivismos, romanticismos y realismos, individualismos y cientifismos, idealismos y positivismos se oponen en apariencia, pero secretamente coinciden en disimular la presencia del mediador. Todos estos dogmas (...) proceden, más o menos directamente, de esa mentira que es el deseo espontáneo. Todos ellos defienden una misma ilusión de autonomía a la que el hombre moderno está apasionadamente vinculado”, en R. Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca*, Barcelona 1985, 21.

nuestro creador en cuanto que ofrece el espacio de identificación de nuestra imagen. El nos regala nuestro ser propiamente humano.

Esta indigencia radical nos arroja hacia una experiencia de interrelación primigenia, una comunión que constituye a la humanidad antes incluso de que esta la elija. Es decir, el otro es constitutivo de nuestro ser, de nuestra identidad personal, más allá y previamente a nuestra decisión.

Pues bien, el deseo mimético aparece en primer lugar como deseo de apropiación, querencia de los objetos que están en manos de nuestro modelo. Sin embargo, esto no es sino una manifestación primaria del *deseo de ser*, deseo de alcanzar la *posición* del otro que dirige nuestra atención, su lugar en el mundo. El deseo es en el hombre fundamentalmente simbólico en cuanto que está definido, en lo que tiene de más propio, no por las necesidades básicas animales, sino por la necesidad de autodefinición frente al mundo. El otro, el modelo, es el espacio en el que debo poseerme a mí mismo y descubrir mi puesto en el mundo. “El hombre busca hacerse un ser que está esencialmente fundado sobre el deseo de su semejante”<sup>4</sup>.

Como vemos la imitación es fundamentalmente buena. Sin embargo, puede abrirse en ella un abismo. *El dador de ser puede transformarse bajo la mirada del discípulo en rival, en obstáculo para alcanzar la propia identidad que se siente robada ya que pertenece al otro lo que creímos en primera instancia nuestro*. Esto se produce si el primero momento de la autoconciencia no coincide con la percepción de ser dado a sí mismo por el otro del que tomamos el ser. De esta manera, le ve en una posición que siente como propia. Nuestro deseo y, en él, nuestra identidad se absolutiza, si no se reconoce ofrecida por el modelo. El modelo aparece entonces como *ladrón de ser*<sup>5</sup>.

En realidad, no es el modelo el que roba el ser, sino el discípulo el que ha iniciado un camino errado de apropiación del ser intentando poseer algo que sólo pertenece al modelo. *Su identidad dependerá desde este momento de la desposesión de la identidad del modelo*. La codicia y la envidia son las dos formas primarias de la rivalidad mimética y con ellas se inicia el camino de la violencia humana.

*La violencia, como vemos, aparece en el mismo lugar de constitución del ser, sin pertenecer esencialmente a su dinamismo*. He aquí el *mysterium iniquitatis*, en el que se entrecruzan la angustia o miedo ante la identidad contingente del propio ser, el conflicto y la agresión como forma de identificación y la mentira, la percepción errada de lo real como fondo.

Esta rivalidad, fruto de una imitación que no se reconoce, o mejor, de una dependencia no reconocida agradecidamente, se oculta en un proceso de rechazo del modelo. A la vez, la imitación *ocultándose* se hace cada vez más fuerte ya que es la imitación el único medio de conseguir ocupar la posición del modelo. Odio, rechazo,

---

<sup>4</sup> R. GIRARD, *Cuando empiecen a suceder estas cosas...*, Madrid 1996, 23. Como puede intuirse se da una sintonía con la antropología y teología bíblica de la imagen: “somos imagen de...”. El hombre es imagen de Dios y debe configurar su identidad desde el deseo de Dios. Este proceso se da igualmente en torno a la presencia del hermano, del primogénito o del elegido.

<sup>5</sup> Se trata, siguiendo el eco de la antropología bíblica, de la *tentación primigenia* del paraíso que se reedita en las relaciones humanas en lo que el Evangelio llama *escándalo*.

imitación compulsiva, negación de esta imitación se terminan convirtiendo en un juego recíproco donde las diferencias desaparecen.

La muerte del otro, física o simbólica, es la única esperanza (así lo cree el discípulo rival) de la vida propia<sup>6</sup>. Pero la vida que se consigue con esta muerte queda así sin referente, es decir, herida para siempre en su identidad y envuelta en un miedo casi instintivo al otro que siempre será percibido como rival. La fraternidad humana que siempre empieza en la relación con el primogénito y, en este sentido, con el modelo se quiebra. *El hombre no puede vivir sin el otro, su modelo; y con él parece no poder vivir*, he aquí la paradoja de la experiencia de advenimiento del hombre al sí mismo.

He aquí el primer dinamismo arquetípico de la humanidad: *el deseo mimético herido por la rivalidad*. Se trata de un “error” de percepción, de una falta de fe, aceptar y confiarse al modelo para desde él encontrarse a sí mismo. Estamos en el lugar originario de la violencia: la acusación que se sostiene a través de una deformación de lo real, de la mentira.

#### *Mentira mítica y verdad judeo-cristiana*

Ahora bien, respecto al tema de la violencia esto sólo es el principio. Esta rivalidad primera es de suyo autodifusiva por el mismo mecanismo mimético de tal manera que la estructura mirada-modelo-odio se convierte en una figura móvil que hace que el modelo odiado pueda ser sustituido por cualquiera pues la imitación negada borra las diferencias.

La movilidad del modelo se produce cuando en la relación discípulo-modelo se han perdido las distancias y hay una imitación recíproca (negada y escondida) que rompe las diferencias. Esta situación puede extenderse en el grupo social y producir una crisis de indiferenciación donde todos pueden ser a la vez modelos y discípulos alternativamente sin distancias sociales, sin diferencias. Todos se hacen iguales, tanto más iguales cuanto más se niegue la imitación. Y todos quedan envueltos en una violencia recíproca. “La literatura -afirma Girard- me ha hecho comprender que el desorden y la violencia son la misma cosa que la pérdida de las diferencias”<sup>7</sup>.

Estos periodos de indiferenciación social son siempre violentos pues agravan el afán por una identidad imposible y destruyen a la sociedad al sumirla en una violencia de todos contra todos sin control. Girard los llama crisis sacrificiales o miméticas, o también crisis de jerarquías, (*of Degree*).

En el proceso de hominización los mecanismos instintivos de control animal (peleas simbólicas, gestos de sumisión,...) se van perdiendo y es necesario crear nuevos mecanismos de control que organicen las relaciones auto-destructivas de las sociedades nacientes para crear un nuevo orden, lo que será la cultura.

---

<sup>6</sup> P. Valadier comentando la obra de Girard afirma que la violencia “nace del miedo a que el otro, intermediario del objeto ambicionado, amenace la identidad del sujeto. Este miedo culmina en una crisis donde el sujeto, creyéndose amenazado de indistinción, busca eliminar al otro para confirmar o confortar su diferencia”, en «Bouc émissaire et Révélation chrétien selon René Girard», *Études* 357 (1982) 253-4.

<sup>7</sup> *Celui par qui le scandale arrive*, Paris 2002, 160.

En estas situaciones hay que preguntarse cómo ha sido posible salir de este abismo al que lleva el proceso de identificación humano en el camino de la hominización. Entramos aquí en el segundo arquetipo que propone la teoría girardiana: *el mecanismo victimal*.

Para comprender su dinámica, la mirada debe dirigirse a los mitos de fundación de la cultura. En ellos Girard, siguiendo a Levi-Strauss, percibe tres momentos fundamentales: a) un contexto de crisis violenta en el que se refleja una indiferenciación del orden de la realidad, b) la construcción de un orden diferenciado, donde cada realidad y cada persona adquieren un puesto definido y c) una doble connotación (negativo-positiva) en el héroe o en el dios protagonista, que aparece eliminado del nuevo orden social. ¿En qué consiste este tercer elemento que incluye el paso al orden social, la presencia de lo sagrado y la doble connotación positiva y negativa del héroe o del dios?

Según nuestro autor, estas situaciones de rivalidad indiferenciada se superan a través de un mecanismo de *sustitución*. Cuanto más se van polarizando los enfrentamientos, los miembros de un grupo en torno a determinadas realidad (cada vez más simbólicas) más van a coincidir en forma de dobles, triples,... y más fluido y rápido es el contagio, de tal manera que en un momento determinado a la mimesis que generó el todos-contra-todos le va a seguir la del todos-contra-uno. Se produce un fenómeno de concentración, que va a reducir progresivamente en número y a aumentar la carga simbólica que posee el que atrae la violencia de todos convirtiéndose en un catalizador de la violencia.

En algunas de estas situaciones se produce una explosión de violencia, un linchamiento espontáneo que va a producir la reconciliación de la sociedad. En el origen de todos los grupos humanos, de la génesis cultural que constituye una sociedad, nuestro autor cree que se ha producido este acontecimiento que permite expulsar la violencia destructiva a través de una violencia *pacificadora en cuanto unificadora*.

La violencia de todos se concentra sobre uno solo, arbitrariamente, por imitación. Cualquiera puede convertirse en chivo expiatorio. Su elección nada tiene que ver con su identidad al margen del mecanismo de sustitución aleatoria. Puede ser cualquier posición o situación personal la que desencadene esta percepción que orienta a todos contra uno. Parece, sin embargo, que podría hablarse de algunos rasgos de selección victimal que orientarían la mirada<sup>8</sup>.

Si esta violencia de todos contra uno pone fin a la violencia extendida por toda la comunidad se debe a que la alucinación que ha generado el contagio mimético hacia la víctima mantiene a la comunidad convencida de que él es la fuente de toda violencia y destruyéndolo se destruye lo único que genera, en ese momento, la violencia. Así, con la muerte de la víctima se acalla la violencia, el enfrentamiento pierde su razón de ser al ser eliminado aquel que todos se han convencido que lo provocaba.

---

<sup>8</sup> Cf. *El chivo...*, 27-30.

Esto provoca que se reafirme la creencia que ha movilizó el linchamiento, a saber, la culpabilidad de la víctima, ya que una vez muerta sólo queda en la comunidad la reconciliación obtenida. Se retiene a partir de entonces como dato evidente su *carácter maléfico* sobre la comunidad pero, a la vez, la comunidad ha experimentado cómo su muerte ha traído la paz y, por tanto, se le reconoce un *carácter benéfico*. Dice Girard: “Si esta reconciliación es bastante fuerte, si el malestar que ha precedido, si el sufrimiento ha sido bastante grande, el sobrecogimiento va a ser tal que la comunidad va a interrogarse sobre su buena suerte (...) Va a volverse de nuevo hacia su chivo expiatorio. Va a hacerle a él responsable de su eficacia en tanto que chivo expiatorio. A la idea de que éste puede destruir la comunidad se añade, de ahora en adelante, la de que puede reconstruirla. *Es la invención de lo sagrado*”<sup>9</sup>. Por tanto, la *unanidad violenta* es, para Girard, el fenómeno fundamental de la religión primitiva.

Es importante resaltar que cuando Girard habla de lo sagrado se refiere a la percepción primera que el hombre ha tenido de la trascendencia en su acceso histórico a ella a través del mecanismo victimal. Ésta, sin embargo, no tiene por qué coincidir con su verdad original. Se trata de la configuración primera (y primitiva) de una realidad a la que el hombre estaría abierto por su percepción asombrada de lo indomable de la realidad que le ofrece seguridad, paz, armonía o miedo, violencia, muerte. Esta apertura, en cuanto configurada formalmente por el dinamismo de la víctima expiatoria que provoca la posibilidad de sociedad en contextos de violencia límite, es lo que Girard llama lo sagrado primitivo.

Vemos así cómo lo sagrado se construye como un fenómeno de transferencias en el que la ignorancia de las causas y el asombroso resultado de sus consecuencias crea en el hombre un espacio exterior a sí mismo y a su comunidad ante el cual se siente sin dominio, más aún ante el que se siente supeditado y asombrado por la fuerza de destrucción y de reconstrucción que revela. La víctima adquiere rasgos de divinidad. Poder y dominio absoluto de la realidad en cuanto que supera al hombre. La divinidad toma la forma destructora de los efectos de las crisis miméticas y la forma pacificadora que coincide con la violencia que engendra el orden conseguido. La presencia de la divinidad estará entonces, en el imaginario humano, unida a la violencia que, sin embargo, no le pertenece más que en lo que la divinidad tiene de obra humana. “Los pueblos -dice Girard- no inventan a sus dioses, divinizan a sus víctimas”<sup>10</sup>, colapsando el acceso de la verdadera identidad de Dios a su conciencia.

“La sociedad humana comienza a partir del momento en el que alrededor de la víctima colectiva se crean las instituciones simbólicas, es decir, cuando la víctima se hace sagrada”<sup>11</sup>. En este sentido, para Girard, la violencia contra la víctima está detrás de toda la cultura humana.

Ya tenemos, por tanto, la explicación del tercer elemento constitutivo de los mitos. Se trata de la violencia unánime contra una única víctima. Sin embargo, nunca este mecanismo de expulsión violenta y unánime está descrito en su forma verdadera, sino en la *percepción* que tienen los que se han logrado reconciliar a través suyo. Lo que

---

<sup>9</sup> *Cuando empiecen...*, 32-3 (El subrayado es nuestro).

<sup>10</sup> *Veo a Satán...*, 99.

<sup>11</sup> *Cuando empiecen...*, 38.

aparece es la evidencia de la reconciliación a través de la muerte de la víctima colectiva. *Es el ocultamiento del origen real el que le da eficacia a este mecanismo.* Sólo la ignorancia de su verdad consigue mantener su funcionamiento. Y esta verdad escondida es la falta de culpabilidad de la víctima o, lo que es lo mismo, la elección arbitraria en la que se apoya la violencia colectiva. Por tanto, lo que siempre es real en los mitos de fundación cultural es la víctima y lo que es falso son las historias que se nos cuentan alrededor de ella en los mitos.

La mitología es así la ideología institucionalizada del proceso sacral violento de la reconciliación. En los mitos se describen momentos de crisis sacrificial que se han superado y que ahora se leen de manera retrospectiva desde el origen cultural resultante. Los mitos son la expresión narrativa de lo que podríamos llamar una metafísica sacrificial.

### *La metafísica sacrificial.*

Hemos descrito ya los dos arquetipos o dinamismos primarios de constitución de lo humano: el deseo mimético y el mecanismo victimal. Estos no están sólo en el origen último desde el que nació lo humano (el proceso de hominización), sino que se rehacen, se recrean en continuas refiguraciones que definen y estructuran nuestra historia y nuestras culturas.

Nuestra comprensión del mundo, la percepción de su realidad en la que nos definimos y que podríamos llamar metafísica del sentido se ha configurado desde ellos y ha dado como resultado una *metafísica sacrificial*, es decir, una percepción de la realidad definida por la violencia. Sus elementos serían:

- *Un estrabismo en la mirada* que deforma nuestro nacimiento al no aceptarlo en su verdad y que nos inscribe en la realidad desde la *acusación, la rivalidad y el miedo. Sin la muerte del otro no existo.* De aquí se sigue que el hombre es un ser abocado a la angustia y la muerte. Siempre huyendo de su falta de identidad frente al otro y de su expulsión por el otro. Esclavo de la muerte física o simbólica, pues ésta le obliga (a través del miedo a la pérdida del ser y a la violencia) a acusar a su hermano, a expulsarlo y vivir de la mentira que su acción oculta<sup>12</sup>. Diríamos, con una frase prestada, que en un mundo sacrificial “el infierno son los otros” (Sartre). Además, en este esquema, la humanidad es siempre una humanidad incompleta pues faltan en ella los que su supervivencia ha necesitado expulsar como no-suyos en el dinamismo victimal.

- Una configuración social en la que *la misma violencia es fuente de desorden y de orden.* La violencia se esconde en su eficacia pacificadora desde la que ocupa un espacio propio y justificado de existencia. La violencia se hace así con las riendas de la

---

<sup>12</sup> Esta metafísica sacrificial está construida en los textos de la Escritura sobre la figura del diablo (mentira, envidia, rivalidad, expulsión) como reverso falso de la verdad del mundo entregado al hombre y de sus dinamismos de identidad. Es a él a quien se tendrá que enfrentar un hipotético Mesías que reconstruya en su carne creatural la *forma humanitatis* presa del miedo a la muerte frente al que le da el ser. Esto es precisamente lo que ha sucedido en Cristo, como deja entrever Heb 2, 14-16.

vida humana. La realidad es inconcebible sin violencia y ésta no aparece como injusta más que en su dimensión primera de desorden.

- La divinidad siempre justifica esta percepción, porque está re-creada en el mecanismo victimal. En una perspectiva creyente podríamos decir que la presencia de Dios se quiebra en su acceso a la historia. Su revelación ha sido truncada y reorientada por la mirada y la acción humana. El Dios que conoce el hombre de suyo, por sí mismo es un Dios recreado en la mediación humana de su advenimiento al mundo. *La divinidad no es aún Dios, como lo humano no es aún el hombre.* Ambos en interrelación están *in fieri*.

Ahora bien, *hemos visto lo imposible de ver*, nuestro interior. Sólo en la muerte se ve el rostro de este Dios que nuestra humanidad ha creado Sólo desde la inocencia del asesinado. Éste, claro está, nunca puede hablar y ahora, sin embargo, hemos podido describir el proceso real que se gesta a su alrededor. Alguien ha situado la mirada en un lugar distinto del habitual, desde la víctima eliminada. Pues bien, es la experiencia judeo-cristiana la responsable de este acontecimiento, la que ha generado y universalizado una nueva forma de mirar que sitúa al hombre y a la humanidad en su origen permanente. Aquí encontramos la dimensión apologética del pensamiento de Girard: mostrar al cristianismo en su relación antropológica con los dos arquetipos humanos descritos.

Aquí situaremos la segunda parte de nuestra exposición. Estará centrada en la revelación de estos arquetipos escondidos tal y como se da en la experiencia judeo-cristiana. Aparecerá así la razón por la que ésta se convierte en un acontecimiento universal, absoluto en la historia de la humanidad al sacar a la luz un orden de realidades desconocido y provocar una forma nueva de afrontar la auto-definición (práctica) de lo humano.

## **Segunda parte: Revelación-violencia-salvación: la experiencia judeocristiana.**

Dos preguntas están en el fondo de nuestra exposición:

*¿Cómo se ha mostrado una realidad que existe precisamente en cuanto que está escondida y que cuando se manifiesta no existe en el sentido que no funciona?* Será necesario la aparición de un espacio de percepción, hasta ahora inexistente en la historia, desde el que la mirada se haga con este proceso en su verdad. Este punto es ofrecido por la experiencia judeo-cristiana.

La segunda. Si este mecanismo sostiene a la humanidad, *¿cómo es posible que revelándose y, por tanto, haciéndose ineficaz, no genere un proceso de destrucción de la humanidad?*

Mientras que Girard se circunscribe al análisis textual bíblico, nosotros utilizando su propuesta ampliaremos la exposición hacia el *acontecimiento* que da origen a la

experiencia histórica judeo-cristiana. La pregunta sobre la crisis que provoca este acontecimiento quedará respondida al analizar el carácter apocalíptico del tiempo que aparece con ella.

## REVELACIÓN.

*La desmitologización textual. El texto judeo-cristiano.*

Hemos descrito ya como el orden cultural de cualquier sociedad se ha constituido por la expulsión. Ahora bien, esto no es nunca presentado en los mitos como una acción violenta o al menos injusta, sino que se presenta como una acción divina, justa. Nada de sangre o nada de sangre injusta.

Los textos judeocristianos están, por el contrario, llenos de sangre, injusticia,... desde el principio. Una sangre que deja intranquilo al lector y que, en cierto sentido, le provoca a expulsarlos para crear una cierta paz interior afirmada a costa de esta expulsión textual (p. ej. Marción). Ellos son, sin embargo, frente a todas las mitologías los que no se dejan engañar por la violencia pues la muestran en su verdad.

Mientras que la descripción mítica da gusto a nuestra sensibilidad frente a la violencia, nadie quiere reconocer la violencia de la historia como su propia violencia, los relatos judeocristianos sacan a la luz lo escondido, es decir, la inocencia de la víctima expulsada y nos devuelven nuestra culpa escondida. Es como si alguien hubiera tenido “la extravagante idea de llevar un abrigo de piel al revés, el cual, en lugar de desprender lujo, calma y voluptuosidad, mostrara la piel todavía sangrienta de animales desollados vivos. Ello pondría de manifiesto el precio de tanto esplendor: la muerte de seres vivos”<sup>13</sup>.

Esta es la verdadera *desmitologización* que, según Girard, *no sería un proceso de purga estética sobre la Biblia, sino de crítica ética de la Biblia sobre la violencia oculta en los mitos de todas las culturas*<sup>14</sup>. La metafísica sacrificial queda herida de muerte cuando la verdad judeo-cristiana se impone. Veamos el principio bíblico que ha abierto los ojos a los hombres y es el centro de la intuición de Girard, es decir, el nuevo punto focal de percepción. Este no es otro que la elección de la víctima.

*Teología de la elección como principio originario de revelación.*

El Dios que conoce de suyo el hombre es el que justifica el sistema sacrificial en el que los expulsados tienen identidad sólo en cuanto tales. De esta forma, Dios aparece siempre como el Dios del grupo social. Es el Dios de la unanimidad mimética violenta que crea el orden social. Realmente no es Dios, sino un ídolo, obra de la historia sacrificial humana. Ahora bien, esta realidad sólo se percibe cuando aparece una figura divina que se desmarca de la unanimidad. He aquí la experiencia judeo-cristiana fruto de una revelación en el mismo proceso de rescate de las víctimas sociales y de su

---

<sup>13</sup> *Veo a Satán...*, 156.

<sup>14</sup> Cf. la introducción de *Veo a Satán...*, 9-19.

presentación como víctimas inocentes, como miembros de una comunidad que debe reconocerlas como tales. Este acontecimiento rompe el discurso mítico que define al expulsado como culpable, no idéntico a los demás, y a Dios como idéntico a la unanimidad acusadora. “El fratricidio [de Abel] situado en el comienzo del libro y de la historia de Israel, lanza el largo poema dramático de la elección. Es el asesinato de Abel el que provoca la elección y no lo contrario como una lectura demasiado rápida haría creer. La envidia precede a la elección”<sup>15</sup>.

Esta apertura atraviesa toda la Biblia y es recogida por el texto de Hb 12, 24: *la sangre de la víctima se convierte en palabra de Dios para la historia*. Una sangre que ha de dejarse correr ante los ojos como sangre derramada injustamente. Una sangre que es acogida como propia por Dios y que se hace idéntica con su misma palabra. En este sentido y sólo en éste, sangre humana y palabra de Dios forman una unidad a lo largo de la revelación. La sangre de Cristo que nos ha rociado es la sangre mostrada como obra injusta de nuestras manos liberándonos del engaño del orden sacrificial del que vivimos.

De esta manera, la novedad de la experiencia israelita es que construye su visión del mundo desde la experiencia de su *rescate* por parte de Dios (*Go'el*) cuando vivía como víctima en peligro de muerte. *Mientras que todas las sociedades se organizan desde la unanimidad social, Israel se autocomprende desde la posición de la víctima expulsada y rescatada*. Es este espacio de autocomprensión el que va a permitir ver las rivalidades en lo que son, a los asesinatos en lo que son y al Dios sacrificial en lo que es.

Acerquémonos a tres relatos veterotestamentarios. Todos representan esta imagen de Israel como víctima rescatada y como pueblo que se re-crea en un éxodo fuera de lo sacrificial. Dado que son conocidos bastará hacer algunos apuntes.

a. *Los hermanos Caín y Abel*. Tenemos en este relato la descripción del proceso de identificación o autocomprensión rival que inicia el proceso de violencia en lo humano. La mirada del deseo mimético de Caín queda configurada por la codicia (deseo de apropiación) y por la envidia (deseo de la posición de Abel delante de Dios de la que lo objetual es signo). He aquí el origen de la violencia que, por ejemplo, el mito de Rómulo y Remo esconde<sup>16</sup>. Caín es el primogénito de la humanidad nacida históricamente. La otra forma de lo humano, la de la percepción agradecida de Abel, no ha nacido en cuanto configuradora del orden cultural humano<sup>17</sup>.

Ahora bien. Aparece la elección de Abel y no de Caín como predilecto de Dios. Dios es defensor de Abel y no de la acusación cainita. Dios hace aparecer la verdad

---

<sup>15</sup> F. BOYER, «'Depuis la sang d'Abel...'. Fraternité, violence et transcendance», en P. BOBATI-R. MEYNET, dir., *Ouvrir les Écritures*. *Mélanges offerts à P. Beauchamp*, Paris 1995, 55.

<sup>16</sup> Cf. *El chivo...* 118-26.

<sup>17</sup> Se trata del reflejo histórico de una estructura que antes ha sido definida en toda su hondura: la situación del hombre delante de Dios a quien se aprehende como rival y que es su modelo primigenio, aquel donde el hombre alcanza su verdadera imagen. Cf. A. WÉNIN, «Adam et Ève: la jalousie de Caïn, 'semence' du serpent. Un aspect du récit mythique de Genèse 1-4», *Revue des Sciences Religieuses* 73 (1999) 3-16.

dando identidad (dignidad) al des-identificado como hermano y modelo<sup>18</sup>. Y ello sin rehacer el círculo sacrificial con otra expulsión (sacrificar al sacrificador) que cerrara la crisis abierta y que tanto teme Caín (Gn 4, 13-14). Es más, Dios se convierte en su protector (Gn 4, 15b). Se abre así un largo camino, *el de la misma historia*, a partir de esta revelación básica en la que el hombre habrá de transformar su miedo y su violencia en una forma distinta de relación con el modelo, con el hermano, con el primogénito.

b. *La historia de José y sus hermanos*. En este relato aparece todos los momentos del doble arquetipo humano del que hemos hablado. Desde el deseo mimético y la rivalidad hasta la expulsión y el nuevo orden. Pero, aparecen mostrados en su verdad, pues la defensa divina de José va a impedir la construcción mítica ( “Dios me envió delante [me salvó] para salvar vuestras vidas”, Gn 45, 5; 50, 20). Tenemos la crisis familiar que se produce en la lucha por la primogenitura (el manto), la unanimidad sacrificial, el orden renovado (la primogenitura de Rubén).

En este texto aparecen dos formas de reconciliación *por* la víctima. Se trata de un mismo acontecimiento pero transformado por la representación que se hace de él. La reconciliación por expulsión (hermanos) y la reconciliación por la verdad y el perdón (José) que recrea las relaciones situándolas en su verdad. La paz que se dan los hombres a sí mismos y la ofrecida por su víctima (Gn 50, 19.21: “no temáis”). Es importante reconocer en la experiencia salvífica la superación del miedo al modelo negado no tan fácil de vencer. El tema se recogerá en la experiencia pascual de los discípulos de Jesús.

Sin embargo, el relato nos enfrenta a un miedo que el hombre no puede superar ni siquiera cuando ha salido de su engaño y ha sido perdonado por su víctima (Gn 50, 15-18). Las rivalidades previas en las que todos, también José, estaban implicados han creado un contexto en el que el temor hacia aquel sobre quien se concentró el odio es más fuerte que las palabras y los gestos de perdón de éste<sup>19</sup>. Nadie desde dentro de la relación de rivalidad parece poder atraer la paz. La salvación no puede venir desde estas relaciones, será necesario esperar a un hombre nuevo, a una víctima que no le deba nada a la rivalidad y, por tanto, a la violencia. Un modelo frente al cual pueda desaparecer el miedo, origen de una identidad violenta.

En este camino, el pueblo de Israel (la descendencia de Jacob) ha recibido la Ley como dinamismo no sólo de control de la rivalidad, sino de liberación del mecanismo sacrificial como forma de orden. La ley le ofrece el dinamismo para configurar una socialidad distinta, es el contexto de formación del deseo mimético a través de la

---

<sup>18</sup> La elección, comenta P. Beauchamp, “suscita la envidia de todos. Pero la envidia no es más que el reverso de un don: todos no son elegidos, pero todos son atraídos hacia la elección y puede ser que ésta presente una promesa para ellos. La relación entre el elegido y los otros comenzará por un conflicto, al menos no puede no haber conflicto en ella. ¡Dichoso conflicto que salva de la soledad!”, en «Election et universalité dans la Bible», *Etudes* 382 (1995), 376.

<sup>19</sup> Esta idea de rivalidad global en la que está inserto también José es subrayada por S. Goodhart. José estaría envuelto en los primeros momentos de su historia en un círculo de rivalidad mimética de la que tendrá que ser librado antes de salvar a sus hermanos. Cf. su artículo «“Je suis Joseph”: René Girard et la Loi prophétique», en P. DUMOUCHEL, dir., *Violence et vérité. Autour de René Girard*. Paris 1985, 69-883.

gratitud hacia origen (Recuerdo de la salvación otorgada y su celebración: Ex 20, 1-2.8-11), el ascesis/respeto frente a este origen (no mentiras, no robarás, no matarás y, como culmen, no desearás los bienes de tu prójimo -modelo-: Ex 20, 13-17) y la ruptura de la expulsión como ámbito de identidad social o religiosa del pueblo (el huérfano, la viuda, el extranjero; por ejemplo en la Ley de Santidad: Lev 18-20). Triple aspecto que busca recrear o contener la mirada acusadora, la apropiación anuladora y el mecanismo sacrificial de identidad grupal.

Israel es el intento de Dios de ofrecer la paz a los hombres eligiendo una víctima y transformándola, a través de la elección-rescate y la ley, en espacio sacramental de salvación para todos (“Jerusalén de las naciones”, Is 60, 1-22)<sup>20</sup>. Sin embargo, la misma ley se hace espacio de pecado y de violencia al convertirse en ámbito de rivalidad (fariseos) y de identificación excluyente del pueblo (nacionalismo religioso).

c. *El siervo*. Esta figura de José/Israel como víctima que debe transformar en su interior la rivalidad mimética de la que ella también participaba para ser espacio sacramental de recreación de una humanidad violenta, adquiere un rostro interior al mismo pueblo. Se trata de la figura del siervo de Isaías<sup>21</sup>. Es decir, la víctima se va a convertir en cuanto es elegido por Dios en rostro donde pueda comprenderse Israel en su violencia y pecado y en rostro definitivo de Israel en cuanto elegido como espacio salvífico para toda la humanidad.

Este rostro ha de tomar forma histórica y su falta de rasgos históricos hace de él continente de toda la historia del elegido de Dios rechazado por el hombre, del modelo en el que el hombre tropezaba en el camino hacia su identidad, donde el hombre no se dejaba hacer por Dios. Y en continente de una posible figura salvífica futura: la víctima que sea a la vez modelo extraño a la rivalidad, espacio de verdad sobre el sacrificio y de nueva configuración del deseo mimético humano.

*La elección de la víctima se convierte por tanto en:*

- Subversión (de-construcción) del mecanismo sacrificial desde su mismo interior.
- Una pedagogía divina hacia la universalidad. Primero definiendo a la humanidad por el todo al integrar a los expulsados; y luego iniciando un proceso de conversión de la víctima donde ésta se transforme en ámbito de conversión y rescate de todos.
- Por último, la elección enfrenta al hombre a la necesaria acogida agradecida de su modelo, siempre rechazado y convertido en víctima bajo una falsa acusación. Es necesario que abandone sus delirios (¡derechos!) de primogenitura.

---

<sup>20</sup> También Is 2, 2-3; Miq 4, 1-2. Conviene resaltar que suben a recibir la ley aquellos que el pueblo recuerda como los que subían a conquistar la ciudad trayendo la violencia sobre ella.

<sup>21</sup> Cf. en este sentido, el paralelismo que establece A. Wénin entre la figura del siervo y la José en su artículo «Le poème dit du ‘serviteur souffrant’ (Is 52,13-53-12). Proposition de lecture», *La Foi et le Temps* (1994) 503-7.

*La cruz de Cristo y la violencia vencida.*

Toda esta historia se refigura en la historia de Jesús y, sobre todo, en la cruz.

Comencemos por dos textos del evangelio de Marcos que nos aproximan a esta teología de la elección en la vida de Jesús. Los dos sirven de contextualización del relato evangélico en sus dos partes. Se trata de Mc 1, 11 y 9, 7b. En los dos se afirma la elección de Jesús por parte de Dios: “Este es mi hijo amado”. Sin embargo, la situación textual los orienta en dos direcciones. El primero, perteneciente al relato del bautismo está orientado a la vida pública y, por tanto, a la actividad de Jesús como espacio de identificación para los hombres: “en el me complazco”<sup>22</sup>. El segundo abre la descripción de las rivalidades más violentas. Se trata del relato de la transfiguración, circundado por los anuncios de Jesús sobre su inminente pasión. El texto orienta los sentidos en medio de esta situación: “escuchadle”. Hay que escuchar sus palabras para interpretar adecuadamente los acontecimientos que van a suceder.

Tenemos por tanto una invitación textual a aproximarnos a los dos arquetipos descritos hasta ahora de lo humano y, por tanto, a las dos formas fundamentales de violencia.

a. Por un lado, el *deseo mimético*. Jesús se ofrece como modelo de identificación a sus discípulos. Con él se inicia un nuevo espacio donde el hombre debe refigurarse. Se trata acogerle como modelo del deseo mimético que mueve al hombre, imitar su deseo que no es otro que la voluntad de Dios en la que Jesús se media<sup>23</sup>. Imitar a Cristo es imitar a Dios. E imitar a Dios es imitar su pro-existencia radical, su generosidad extrovertida, sin ningún resquicio de deseo de apropiación como ha creído ver el hombre desde siempre en sus modelos (Eva en Dios, Caín en Abel o los hermanos en José)<sup>24</sup>. Jesús es el modelo donde el hombre *puede no* escandalizarse y, paradójicamente, se convierte en el escándalo por excelencia en el camino hacia la salvación<sup>25</sup>. He aquí el pecado original: el escándalo de la mirada ante la gracia en estado de donación absoluta. En Jesús, por tanto, se historiza el relato paradisiaco de la caída y, por eso, en su expulsión adquiere definitividad la salvación y el pecado.

<sup>22</sup> Se puede recordar, al hilo del camino que hemos seguido, la complacencia (elección) manifestada por Dios hacia Abel a través de la aceptación de su ofrenda y hacia José, descrita a través de la donación del manto de la primogenitura por su padre Jacob.

<sup>23</sup> Cf. E. COTHENET, «Imitation du Christ. Dans l'Écriture», *Dictionnaire de Spiritualité VII*, 1937-95. En perspectiva girardiana R. SCHWAGER, «Imiter et suivre», *Christus* 133 (1987) 5-18, y W. M. SWARTLEY, «Discipleship and Imitation of Jesus/Suffering Servant: The Mimesis of New Creation», en SWARTLEY, ed., *Violence Renounce. René Girard, Biblical Studies and Peacemaking*, Telford 2000 218-76.

<sup>24</sup> “Aprender a seguir a Jesús es aprender a recibir el don de la vida -que ineludiblemente deseamos- como algo que nos es dado; algo que sólo puede ser recibido mediante la imitación pacífica, no competitiva, de uno que hace posible esta imitación porque está por encima de la muerte”, en J. ALISON, *Conocer a Jesús. Cristología de la no-violencia*, Salamanca 1994, 70.

<sup>25</sup> Girard habla de lo paradójico de que Cristo se convierta en piedra de escándalo por esta misma razón: “Este papel es explicable, pero paradójico, ya que Cristo no ofrece el más pequeño resquicio a la rivalidad y a las interferencias miméticas. No hay en él ningún deseo de apropiación. Toda voluntad verdaderamente orientada hacia Jesús, por consiguiente, no chocará nunca con ningún tropiezo. Su yugo es fácil y su carga ligera: No corremos ningún peligro de enredarnos en la oposición maligna de los dobles”, en *El Misterio...*, 470 (465-71).

Este ofrecimiento que hace Jesús de su corporalidad como ámbito de identificación humana tiene como contenido, además de su pro-existencia, una práctica antisacrificial fundamental. Es decir, aparece en él la presencia de un Dios extraño, en el sentido de que se des-identifica de la multitud, del orden socio-religioso común, acogiendo a los excluidos sobre cuya expulsión se asienta la justicia y el orden (pecadores, mujeres, extranjeros, enfermos). Los evangelios están llenos de relatos de este tipo que no son sólo acciones hacia la víctima, sino acciones dirigidas al pueblo desde ella, provocaciones para que éste se defina frente a su justicia engañosa, idolátrica, para que el pueblo se despegue de su divinidad sacrificial. Siempre hay un corro, un posible y casi inminente ámbito del linchamiento en torno a la acción de Jesús. Movimiento que se quiebra en la acción de Jesús, pero que a la vez intensifica la tensión violenta hacia él (cf. Mc 3, 1-6; Jn 9).

Esto significa que ha aparecido el modelo que no le debe nada a la violencia pues no está mediado en el enfrentamiento humano arquetípico por la identidad, sino que se media en la extroversión generosa del Padre. Esto provoca, sin embargo, el enfrentamiento entre quienes viven en la posición dirigente donde se define el orden sacrificial y Jesús que lo rompe y no es aceptado como modelo (éste es el *escándalo* evangélico). Los dirigentes entran en una imitación escondida no de las obras de Jesús, sino en una rivalidad en la que buscan arrancarle la posición relevante: ¿Quién es hijo de Abraham? ¿quién tiene la palabra de Dios?, como hace ver con su característica hondura el evangelio de Juan después de describir una contra-expulsión o inclusión antisacrificial (Jn 8).

El final del conflicto, con su metódica evolución, es el de siempre: la expulsión que intenta re-crear el orden puesto en crisis. Esta vez, la expulsión del revelador, la expulsión de Jesús

b. Entramos, por tanto, en el segundo arquetipo: *el mecanismo victimal*. El juicio sobre esta crisis podría sintetizarse con las palabras del sumo sacerdote: “Conviene que muera uno por el pueblo” (Jn 11, 50). Los relatos evangélicos nos muestran una progresiva extensión del rechazo, la acusación y la violencia desde los fariseos hasta el sumo sacerdote, signo de la *unidad* religioso-nacional, tragando en este proceso a todo pueblo.

En la cruz, se va a refigurar la capacidad de la violencia para salir de sí misma a través de sí misma: “Satán expulsa a Satán” (Mc 3, 23). Sin embargo, aparece un dato nuevo, la forma de actuación de la violencia ahora no será invisible ya que Jesús la contextúa, su cuerpo expulsado será el lugar donde se revelará este proceso. He aquí el sentido de la frase: “Este es mi hijo, *escuchadle*”. Hay que mirar los acontecimientos próximos desde Jesús, ir a la cruz escuchándole a él no a la unanimidad social que describe el orden sacrificial representado por los dirigentes. En esta perspectiva pueden seguirse las conversaciones de Jesús con Pedro en la segunda mitad de los Evangelios sinópticos que buscan recrear su mirada hacia los acontecimientos inminentes. Este es el nuevo punto focal de percepción del que habíamos: la voz de la víctima.

Los relatos de la Pasión nos muestran todos los elementos estructurales del mito, de la ideología sacrificial, pero descubiertos y, por tanto, destruidos en su eficacia<sup>26</sup>. Nos encontramos con la acusación de blasfemo, extraño y enemigo del la identidad del pueblo. El reflejo de esta percepción puede verse en la masa unánime de los linchadores gritando, sin razones, presas de la imitación compulsiva: “crucifícale”; en las burlas frente a la cruz que enfatizan esta acusación; y en el silencio textual de cualquier otra perspectiva, *distinta de la misma descripción textual*. Ahora bien, esta misma descripción depende de la percepción configurada, entre previa y posteriormente (en la acción prepascual y pospascual) de Jesús en sus discípulos. Percepción que les permitirá una nueva interpretación, la verdadera, de los acontecimientos.

Sólo esta nueva visión del proceso sacrificial *en su acontecer* permite la liberación de la esclavitud interior. Por eso, *Jesús acepta la muerte, pero define sus condiciones de interpretación* a través de una pre-representación en dos momentos:

- La salvación de víctimas inocentes de ámbitos sacrificiales que ha realizado y que hará comprensible la verdad de su expulsión. En este sentido, sus palabras y sus acciones sobre los excluidos a lo largo de su actividad terrena hablan anticipadamente de su misma situación, situándola y denunciándola de antemano.

- La última cena en la que une en sus gestos la conciencia de elección y expulsión que se desarrolla en su historia. Jesús sigue remitiéndose al Padre en su acción hacia los hombres, sigue mostrándose como elegido. A la vez, anuncia las traiciones (la absorción de todos, también los discípulos, en el proceso de expulsión), define su inocencia desmarcándose de la rivalidad humana a través de gestos que resumen su donación personal a lo largo de su existencia (lavatorio y entrega -pan, vino-) y emplaza para un futuro reconciliado superando de antemano el posible rechazo por miedo de los que serán (ya lo son) perdonados (Aquí se hacen significativas las narraciones recordadas de José y del siervo).

Pero es la experiencia de la resurrección la que definitivamente les sacará del orden definido sacrificialmente por los dirigentes a través de la muerte de Jesús. A partir de ella, y contrariamente a los mitos, aceptando la *culpa, la verdad de lo acontecido*, se configura una nueva mirada que se hace principio permanente de subversión (de-construcción) del principio sacrificial arquetípico<sup>27</sup>. Es decir, a partir de ahora, la verdad de la víctima, su inocencia, es visible ya que se quiebra la unanimidad acusadora y esto impide la eficacia reconciliadora de la violencia.

---

<sup>26</sup> Esto se hace en relación a la historia de desvelación veterotestamentaria, ya que son referencias a el las que van interpretando los hechos. Girard constata como “las relaciones entre el AT y el NT no adquieren sentido más que a partir de la víctima. Allí están los ‘préstamos’ más interesantes que el NT toma del AT. (...) Se trata siempre de poner en relación la Crucifixión con frases que revelen la inocencia de una víctima, su estatuto de chivo expiatorio. Es el verdadero lugar profético entre el AT y el NT”, en *Celui par qui le scandale...*, 112-3.

<sup>27</sup> “Antes de Cristo -dice Girard- la acusación satánica era siempre victoriosa gracias al contagio violento que encerraba a los hombres en los sistemas mítico-rituales. La crucifixión reduce la mitología a la impotencia al revelar ese contagio que, por su gran eficacia en los mitos, impide siempre a las comunidades descubrir la verdad, es decir, la inocencia de sus víctimas”, en *Veo a Satán...*, 180.

El hombre es liberado de la mentira a través de la que la violencia le dominaba. Esto, sin embargo, no libera al hombre de la violencia, sino de su esclavitud, y ahora le deja expuesto a sus efectos destructivos sin el mecanismo defensivo que conocía.

En la resurrección, el hombre es puesto ya para siempre ante la víctima absoluta, la que no debe nada a la violencia y se ofrece como espacio acogedor de todas las víctimas del orden sacrificial humano al definir las como elegidas por Dios. En Cristo toman rostro todas las víctimas<sup>28</sup>.

A la vez, se trata de una víctima que libera del miedo, ya que no se ha mostrado nunca desde un *necesario* (?) deseo expropiativo de la vida de los otros (primer arquetipo), sino al contrario, como fuente de vida para todos. Su presencia, por tanto, es el lugar de la experiencia absoluta del perdón, que parecía no poder ser recibido desde el interior de la rivalidad<sup>29</sup>.

Estamos por tanto, ante *la des-divinización de la violencia*: Dios no tiene nada que ver con ella. La resurrección es el último momento de esta desdivinización ya que Dios se revela contra esta violencia ‘reconciliadora’ en la que se expresaría la identidad divina. A partir de ahora, cuando Dios aparezca unido a esta violencia mostrará sólo su verdad de ídolo, dinamismo humano divinizado en su poder de organización. *Satán*, que en el Evangelio se afirma como cifra simbólica de este ídolo, es ahora es arrojado del cielo (Lc 10, 18) y queda como violencia humana de desorden, es decir, únicamente como principio de sospecha, acusación y rivalidad humana<sup>30</sup>. Esta es la victoria de la cruz, despojar del poder escondido que tenía la mentira y la violencia sobre el hombre y sobre su historia (Col 2, 14-15; 1Cor 2, 8).

## VIOLENCIA

*El abismo de la gracia, la nueva violencia.*

Ahora bien, el poder escondido que la violencia tiene sobre el interior de la historia humana sólo es vencido en cuanto violencia justificada, como violencia con capacidad de crear orden. Esta es la victoria histórica de la cruz. Lo que queda es, sin embargo, la

---

<sup>28</sup> En este sentido Girard comenta: “Cuando los Evangelios nos afirman que ahora Cristo ha sustituido a todas las víctimas, lo entendemos únicamente como sentimentalismo y piedad grandilocuente mientras que desde una perspectiva epistemológica es literalmente cierto. *Los hombres han aprendido a identificar a sus víctimas inocentes poniéndolas en el lugar de Cristo*”, en *El Chivo...*, 262 (El subrayado es nuestro).

<sup>29</sup> La historia de reconciliación de José con sus hermanos se abre con una frase que en oídos cristianos remite inmediatamente a la resurrección como experiencia de perdón (Gn 43, 23: “La paz sea con vosotros, no temáis”). Jesús va a romper el miedo de los discípulos que no sabían vencer los hermanos de José y, de esta manera, hará desaparecer el origen del odio. Podrían leerse en este contexto Mc 6, 50 y Jn 6, 20, relatos pascuales adelantados a la vida prepascual. Significativamente, el miedo no deja confiar a Pedro en la palabra de Jesús y se hunde en el mar. Sabemos que el mar y la tempestad en los textos bíblicos representan el caos. Caos que en la imaginería mítica suele remitir a las crisis creadas por la rivalidad mimética en momentos límite. Una de ellas, la definitiva en orden a la revelación ha sido la muerte de Jesús. De ella saldrá victorioso Jesús y sacará a sus discípulos.

<sup>30</sup> Cf. los apuntes de Girard sobre esta figura en *Veo a Satán...*, 53-69.

violencia en su desnudez, en su dinamismo destructivo arraigado en las rivalidades miméticas. “Los relatos de la Pasión permiten descubrir la invisible prisión en que vivimos y darnos cuenta de que *tenemos necesidad de ser redimidos*”<sup>31</sup>.

La de-construcción del sistema sacrificial que provoca Jesús deja a las crisis miméticas sin recursos. Un relato evangélico se hace aquí altamente significativo. Se trata de la vuelta de los espíritus expulsados con más fuerza (Mt 12, 43-45 y Lc 11, 24-26). En él se describe claramente la situación posterior a la pérdida de poder de Satán, del principio sacrificial. La vuelta de todos los demonios, es decir, de todos los enfrentamientos que no consiguen hacerse uno para expulsarse y re-crear el orden.

Esta es la situación que reflejan los textos apocalípticos de los evangelios y que puede unirse a la afirmación de Jesús sobre la violencia que su actividad trae consigo: “No penséis que he venido a traer paz a la tierra, no he venido a traer paz, sino discordia” (Mt 10, 34-39; Lc 12, 51-53), afirmación que matiza expresivamente Juan que habla de una paz que el mundo no puede dar, no la paz *como* la da el mundo (Jn 14, 27).

La acción antisacrificial de Jesús en su actividad pública y en el afrontamiento de su muerte *desdiviniza* el principio sacrificial, libera a la divinidad de todo resquicio de violencia y la hace nacer a la historia como paternidad absoluta. Jesús *humaniza* la violencia, es decir la devuelve al lugar donde surge originariamente, al hombre. La violencia absoluta que pone en marcha el juicio de Dios sobre los hombres y que los textos apocalípticos no dejan de resaltar, también en el Nuevo Testamento, no es sino el reverso de la renuncia divina a expresarse en términos de violencia reconciliadora y por tanto impedir a los hombres reconciliarse a través de una violencia divina. Si no aceptan la revelación sólo les queda destruirse en sus rivalidades<sup>32</sup>.

El tiempo apocalíptico, por tanto, es un tiempo propio del judeo-cristianismo. El Apocalipsis es el espacio histórico donde la deconstrucción sacrificial va dejando a los hombres ante la necesaria creación de una forma nueva de socialidad. La diferencia entre este tiempo y el tiempo mítico es que en este último el principio sacrificial se re-figura con la misma estructura interna, algo que el judeocristianismo impide situándose en este sentido como permanente ideología de deconstrucción de “la ciudad terrena”.

La apocalíptica dice que *no hay tiempo humano sin violencia, no hay tiempo sin muerte*<sup>33</sup>. La muerte será el último enemigo vencido. Mientras tanto, la violencia queda como enemigo interno, que asoma desde el oscuro fondo de nuestro proceso de identificación frustrado (imitación rival) que sólo delante de la víctima absoluta presentada como modelo de nuestro deseo (Jesús en su proexistencia y perdón hacia nosotros) hace intuir una vida nueva sin complicidad con la violencia. Vida que sólo en prenda poseemos.

Por tanto, la nueva situación que el acontecimiento judeo-cristiano ha creado en el mundo es la de la libertad (Gal 5, 1). Hemos sido liberados de la esclavitud de la

---

<sup>31</sup> *Veo a Satán...*, 194.

<sup>32</sup> Cf. *El misterio...*, 217-221.

<sup>33</sup> La de-construcción sacrificial crea una nueva forma de tiempo, no cíclica (Heráclito), sino trágico, agónico, y abierto a la manifestación definitiva de una verdad sin constricciones.

violencia; ahora bien, no para la rivalidad sino para la pro-existencia (Gal 5, 13; 1Cor 7, 22-23). *El tiempo cristiano es un tiempo de libertad y violencia.*

Estamos en una era nueva. La nueva creación comienza cuando el hombre es liberado de la violencia, del pecado, cuando se encuentra sin recursos sacrificiales ni malentendidos sagrados. Cuando está delante de Dios Padre desde su propia violencia y puede comenzar un camino nuevo de identificación desde la imitación del primogénito absoluto, de Cristo que ofrece la forma de vida de Dios como forma de vida humana posibilitando en su dinamismo propio (el deseo mimético) que el hombre alcance a ser lo que es, imagen de Dios.

De camino vendrán los embates de la violencia sacrificial, sus últimas formas de sacralidad (p. ej., el mercado como absoluto) o de engaño (el resentimiento sacrificial de los perseguidos)<sup>34</sup> y es posible que algunos deban morir acusados, como Cristo. El cristianismo es religión de Paternidad divina y libertad humana, pero también de violencia y martirio. Sólo la resurrección termina con la violencia. Sólo la resurrección abre las puertas a la paz verdadera y definitiva.

Podríamos decir que Girard no desata otra caja de truenos que la que el mismo cristianismo pone en movimiento con su revelación del pecado original en la cruz de Cristo<sup>35</sup>. Aceptar su provocación es aceptar las consecuencias antropológicas de una verdad que nos define en lo que no conocíamos y no queremos conocer de nuestra historia y de nuestra identidad. Se trata de un pensamiento de conversión. “La conversión cristiana se refiere siempre a esa cuestión planteada por el propio Cristo. Por el solo hecho de vivir en un mundo estructurado mediante procesos miméticos y victimarios de los que todos, sin saberlo, nos beneficiamos, todos somos cómplices de la crucifixión”<sup>36</sup>. La obra de Girard no se puede pensar sin definirse ante la tendencia absolutista de nuestra identidad, y ante la tendencia sacralizante de nuestro orden social. He aquí el reto.

Publicado en *Stauros* 39 (2003) 5-22.

---

<sup>34</sup> Comprensible, quizá no condenable por nosotros envueltos como estamos en la misma violencia interior, pero no cristiano.

<sup>35</sup> “El pecado es la resistencia a la revelación. Se exterioriza necesariamente en la persecución odiosa del revelador, es decir, del propio Dios auténtico, ya que él es quien acude a turbar nuestros pequeños apaños más o menos confortables con nuestros demonios familiares”, en *El chivo...*, 274.

<sup>36</sup> *Veo a Satán...*, 246.